

## Diderot aurait-il étouffé Sade ?

Gilles Gourbin

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/leportique/2803>

DOI : [10.4000/leportique.2803](https://doi.org/10.4000/leportique.2803)

ISSN : 1777-5280

### Éditeur

Association "Les Amis du Portique"

### Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 2014

ISSN : 1283-8594

### Référence électronique

Gilles Gourbin, « Diderot aurait-il étouffé Sade ? », *Le Portique* [En ligne], 34 | 2014, document 4, mis en ligne le 05 février 2016, consulté le 10 avril 2021. URL : <http://journals.openedition.org/leportique/2803> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/leportique.2803>

---

Ce document a été généré automatiquement le 10 avril 2021.

Tous droits réservés

---

# Diderot aurait-il étouffé Sade ?

Gilles Gourbin

---

« Il faut qu'il y ait une certaine dignité attachée à la nature de l'homme, que rien ne peut étouffer ».

Diderot, Le Neveu de Rameau, Œuvres, p. 635.

« “Je sens que je porte l'épouvante et le trouble au milieu de l'espèce humaine” dit l'homme indépendant que le sage étouffe ».

Rousseau, Manuscrit de Genève, liv. I, chap. II, O. C. III, p. 284.

– Juliette : « Il vaudrait donc mieux qu'on nous eut étouffés en naissant. »

– M. Dubourg : « À peu près, mais laissons cette politique où tu ne dois rien comprendre ».

Sade, Les Infortunes de la vertu, GF, p. 62.

Je sens que je porte l'épouvante et le trouble au milieu de l'espèce humaine ; mais il faut ou que je sois malheureux, ou que je fasse le malheur des autres ; et personne ne m'est plus cher que je me le suis à moi-même. Qu'on ne me reproche point cette abominable prédilection ; elle n'est pas libre. C'est la voix de la nature qui ne s'explique jamais plus fortement en moi que quand elle parle en ma faveur. Mais n'est-ce que dans mon cœur qu'elle se fait entendre avec la même violence ? Ô hommes ! C'est à vous que j'en appelle : quel est celui d'entre vous qui, sur le point de mourir, ne rachèterait pas sa vie aux dépens de la plus grande partie du genre humain, s'il était sûr de l'impunité et du secret ? <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Ces propos, qui pourraient aussi bien être déclamés par quelque « instituteur immoral » des récits sadiens, ne sont pas du marquis de Sade. Il s'agit du discours proféré par le « raisonneur violent », véritable personnage conceptuel <sup>2</sup> imaginé par Diderot et auquel il donne la parole dans son article DROIT NATUREL du tome V de l'*Encyclopédie* paru en 1755.

<sup>2</sup> Sade connaissait bien les œuvres alors publiées de Diderot et il lui arrive même de les citer, par exemple dans sa défense de Richardson <sup>3</sup>. Le marquis fait également jouer certaines des pièces du Langrois au festival théâtral de La Coste. Plus généralement, la bibliothèque de Sade atteste la bonne connaissance qu'il avait des auteurs de son

temps, des matérialistes français en particulier <sup>4</sup>. L'admiration du marquis pour certains de ses contemporains ne s'encombre guère, au demeurant, de cohérence philosophique ; Sade a ainsi voulu être, à en croire Jean-Jacques Pauvert, « plus ou moins consciemment, à la fois Diderot, Voltaire et Rousseau » <sup>5</sup>.

- 3 En revanche, la chronologie interdit de penser que Diderot a pu connaître le moindre écrit du marquis <sup>6</sup>. En conséquence, le discours du raisonneur violent, aux accents si étonnamment sadiens, est généralement référé à la théorie du droit de Hobbes. De fait, selon toutes apparences, l'auteur du *Léviathan* est fort proche de la position soutenue par le raisonneur que Diderot va s'efforcer de récuser « avant que de l'étouffer ». Il est toutefois permis de considérer, l'ordre temporel des œuvres mises à part, que l'homme passionné imaginé par Diderot est encore plus apparenté au héros sadien. La similitude entre les deux personnages, au demeurant, n'étant en rien une identité, l'analyse devra mettre en évidence jusqu'où la comparaison est valide.

- 4 Reste que l'intérêt véritable de cette proximité réside en ce qu'elle pourrait contribuer à éclairer le débat théorique se rapportant, en cette seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, au droit naturel. En effet, si le droit politique de Hobbes est directement visé par le biais de l'argumentaire du raisonneur violent, le véritable dialogue mis en place dès ces années 1755-1756, est celui qui implique Rousseau et Diderot. Le raisonneur violent, par le truchement du « violent interlocuteur » rousseauiste et du « libertin scélérat » sadien, pourrait ainsi être le début d'une chaîne de comparaisons entre les conceptions politiques de Diderot, de Rousseau et de Sade. Ainsi, la dispute théorique entre Diderot et Rousseau à la suite de la parution de DROIT NATUREL, éclaire de manière projective la pensée politique de Sade et, de manière plus intéressante, sa stratégie d'écriture par laquelle, feignant de révéler les deux auteurs, il utilise Rousseau pour combattre Diderot, avant de se débarrasser de son involontaire complice. L'entreprise ici conduite est donc moins d'examiner la prétendue influence de Diderot ou de Rousseau sur Sade, que de saisir la pensée inédite du marquis au prisme de la philosophie de l'un et de l'autre. Cette mise en perspective, avec le raisonneur pour point de fuite, pourrait mettre en évidence, notamment, les enjeux complexes que Sade entretient avec Rousseau, véritable cible, par-delà Hobbes, de l'article DROIT NATUREL de Diderot. De cette manière, il est sans doute possible de contribuer à l'examen d'une question récurrente des exégètes sadiens, celle qui se rapporte à l'identité *réelle* des interlocuteurs du marquis.

- 5 \*

- 6 La question de savoir qui est visé par Diderot au travers de son raisonneur violent peut d'abord paraître sans grand intérêt, voire saugrenue. À prendre les textes chronologiquement, il va de soi que ce personnage renvoie à une posture hobbesienne, ainsi qu'il a été souvent mentionné <sup>7</sup>. « Ce raisonneur violent est le méchant de Hobbes dont Diderot admirait la définition : *Malus est puer robustus* » <sup>8</sup>. De fait, dans l'article HOBBISSME, le résumé de la théorie du droit rédigé par Diderot semble clairement renvoyer au discours du raisonneur violent. Par ailleurs, outre cette référence à l'enfant robuste (décrit, relevons-le au passage, en des termes étonnamment proches du verbe sadien <sup>9</sup>), il est facile de reconnaître en quoi les propos du raisonneur violent suivent, selon la lettre et selon l'esprit, les textes de Hobbes <sup>10</sup>. Diderot voulant démontrer que la raison permet de faire découvrir à tout homme, sans en excepter le méchant, les mêmes principes de justice, il n'est pas douteux qu'il cherche en priorité à s'opposer à la thèse contractualiste de Hobbes selon laquelle, en définitive, le juste est

fondé sur le simple consentement mutuel des membres faisant société. De sorte que l'encyclopédiste, en dépit de son admiration pour Hobbes, ne peut accepter, ni son nominalisme, ni son contractualisme volontariste, considérant, avec nombre de ses contemporains, que le système hobbesien ruine toute possibilité de morale authentique<sup>11</sup>. Le lecteur d'aujourd'hui, toutefois, ne peut manquer de compliquer un peu le jeu des références et des renvois.

- 7 D'une part, le raisonneur violent présente au moins une différence fondamentale avec le méchant hobbesien : tandis que le premier « est tourmenté de passions si violentes, que la vie lui devient un poids onéreux s'il ne les satisfait pas »<sup>12</sup>, le second se refuse absolument, en raison même des lois de nature, à toute tentation nihiliste. Une conduite qui expose à la mort, en effet, ne saurait être considérée comme rationnelle pour Hobbes car « l'objet de tous les actes volontaires est pour tout à chacun son propre bien »<sup>13</sup>, lequel exclut d'emblée de se détruire. Plus directement, « la justice [...] est une règle de raison par laquelle il nous est interdit de faire quoi que ce soit qui détruise notre vie et, par conséquent, c'est une loi de la nature »<sup>14</sup>. La dimension suicidaire ou nihiliste, déjà présente chez le raisonneur violent et récurrente plus tard chez Sade, est absente de la pensée hobbesienne. Mieux encore, selon Hobbes, l'injonction de la loi naturelle (et donc de la raison) nous contraint, par strict souci de conservation de soi, à la reconnaissance d'autrui. Limiter mon droit de puissance sur autrui ne relève pas, en effet, d'une obligation morale au motif que ce dernier serait une personne au sens kantien du terme, mais résulte de mon seul intérêt bien compris, c'est-à-dire déterminé par la droite raison.
- 8 C'est pourquoi « tendre à introduire la guerre »<sup>15</sup> est une faute qui bafoue « la première et fondamentale loi de la nature, laquelle commande de *rechercher la paix* »<sup>16</sup>. Foucault a d'ailleurs fort bien noté que Hobbes, à l'encontre d'une lecture superficielle, n'est en rien un penseur de la guerre<sup>17</sup>. Tout au contraire, l'auteur du *Léviathan* se veut un penseur de la paix en ce sens que la politique est saisie par lui exclusivement comme l'activité humaine se donnant, pour fin fondamentale, la cessation de la guerre<sup>18</sup>. Au fond, le raisonneur violent de Diderot présente une parenté plus grande avec l'Insensé<sup>19</sup>, autre personnage cursivement évoqué par Hobbes, qu'avec le *puer robustus*. Qui est l'Insensé ? Il est l'homme qui déclare, « parfois à haute voix »<sup>20</sup>, dans un discours visant également à rationaliser l'injustice, qu'il ne respectera *jamais aucune* convention. Il est donc l'incarnation, tout à la fois, du contempteur de la loi et du sophiste puisque, sans jamais sombrer dans le discours délirant et tout en se revendiquant de la *recta ratio*, il s'abandonne sans rémission à la *ratiocinatio*<sup>21</sup>.
- 9 D'autre part, l'examen de la réfutation conduite par Diderot ne peut manquer de conduire le lecteur ayant pris connaissance du second chapitre du *Manuscrit de Genève* à une autre cible, indirectement visée à travers Hobbes, c'est-à-dire, bien évidemment, à Rousseau. Au point qu'on a pu se demander « si le monstre à étouffer dans l'article de Diderot ne serait pas Rousseau »<sup>22</sup>. L'hypothèse est séduisante car dans le *Manuscrit de Genève* le discours de « l'homme éclairé et indépendant » accroît encore la radicalité du raisonneur violent. Certes, elle bouscule quelque peu l'ordre chronologique des textes<sup>23</sup>. Cependant, Rousseau, alors proche de Diderot, a fort bien pu échanger oralement sur ces questions peu avant la rédaction de l'article de Diderot. En tout cas, Rousseau parle de lui-même, lors des mises en causes virulentes dont il fit l'objet à la suite de la publication de son *Contrat social*, dans les termes exacts de Diderot : « l'auteur était un monstre à étouffer, on s'étonnait qu'on l'eût si longtemps laissé

vivre »<sup>24</sup>. De fait, de la même façon que Rousseau a pu reprocher à Diderot ne pas percevoir les conséquences ultimes auxquelles conduisait le raisonneur violent, à tout le moins au sein d'une philosophie accréditant l'idée d'une société générale du genre humain, de la même façon, par un effet retour presque inévitable, Diderot ne pouvait manquer de pressentir que redonner vie au raisonneur violent pouvait conduire tout droit à un immoralisme pire encore que celui de La Mettrie<sup>25</sup>. Diderot aurait-il entrevu que la logique rousseauiste était susceptible de faire, bien malgré elle, la courte-échelle à l'immoralisme sadien ?

10 \*

- 11 De quelle manière Sade intervient-il dans ce débat entre Rousseau et Diderot ? L'auteur de *Juliette*, on le sait, ne s'est pas contenté de faire œuvre littéraire en s'adossant ou en se confrontant à quelques principes qui lui sont propres. « Ce qui lui plaît infiniment, relève justement Maurice Blanchot, c'est de les mettre en rapport avec les théories à la mode, celles de l'égalité des individus devant la nature et devant la loi »<sup>26</sup>. Posant cette question, précisons d'emblée que nous laissons délibérément de côté celle de la cohérence politique de l'auteur Sade<sup>27</sup> et, *a fortiori*, celle des engagements du citoyen Sade, pendant et après la Révolution française<sup>28</sup>. On se souvient du jugement sévère que Simone de Beauvoir porte sur l'œuvre du marquis : « philosophiquement, elle n'échappe à la banalité que pour sombrer dans l'incohérence »<sup>29</sup>. De fait, il n'est pas facile de broser le portrait de Sade politique : ses propos, ses textes, ses lettres et ses actes constituent un ensemble pour le moins équivoque. Ne le dit-il pas lui-même dans une lettre fameuse, datée de 1791, à son avocat Gaufridy : « Qui suis-je à présent ? Aristocrate ou démocrate ? Vous me le direz s'il vous plaît, avocat, car, pour moi, je n'en sais rien ? »<sup>30</sup>. Gabriel Habert nous semble toutefois proposer un principe de lecture du corpus sadien suffisamment opératoire pour être retenu.

Entre des opinions contradictoires, il est difficile de trancher, de déterminer où était la conviction sincère de Sade. Cependant, il y a des dominantes, des thèmes constants, avec de rares dissonances. Trente ou quarante diatribes contre l'humanité et la bienfaisance ne sont pas effacées par l'homélie contraire du chevalier de La Philosophie dans le boudoir<sup>31</sup>.

- 12 Dans la relation de Sade à la pensée de Diderot et à celle de Rousseau, tout semble d'abord indiquer que le marquis, thuriféraire du matérialisme français, emprunte le chemin de l'un de ses plus éminents représentants. De fait, nombre de conceptions de Diderot offre des points d'ancrage au discours sadien. Par exemple, il y a, selon Diderot, continuité entre la nature et la société<sup>32</sup>. Pour Diderot encore, « il n'y a qu'une seule passion, celle d'être heureux. Elle prend différents noms suivant les objets. Elle est vice ou vertu selon sa violence, ses moyens et ses effets »<sup>33</sup>. On comprend que les meilleurs lecteurs de Diderot ont affirmé de la pensée du Langrois ce que les exégètes de Sade auraient aussi bien pu rapporter au seigneur de La Coste. Ainsi, pour Yvon Belaval, « il va de soi que Diderot refuse toute transcendance des valeurs morales, religieuses ou métaphysiques [...]. En elle-même, la nature est immorale »<sup>34</sup>.
- 13 Pourtant, tout comme avec La Mettrie, Helvétius ou d'Holbach, Sade ne recourt à l'appareillage du matérialisme de Diderot que pour mieux servir son dessein propre au détriment des conceptions philosophiques et des finalités éthiques des matérialistes français<sup>35</sup>. Le cas est flagrant avec l'idée de nature. Chez Diderot, en dépit de l'affirmation un peu rapide de Belaval, la nature, bien que sans souci aucun du vice et de la vertu, n'est pas à proprement parler « immorale ». Bien au contraire, son amoralité se conjugue au caractère irréductible des lois naturelles par lesquelles

Diderot, quoi qu'il en ait, semble même réintroduire la finalité au sein de la nature par deux aspects au moins.

En vérité je crois que nature ne se soucie ni du bien ni du mal. Elle est toute à deux fins : la conservation de l'individu, la propagation de l'espèce <sup>36</sup>.

- 14 La loi de conservation est ainsi au fondement des lois de la nature : « elle est par rapport aux autres lois, ce que l'existence est par rapport aux autres qualités ; l'existence cessant, toutes les autres qualités cessent » <sup>37</sup>. Diderot en arrive d'ailleurs à une sorte d'impératif catégorique naturaliste <sup>38</sup> : « Fais en sorte que toutes tes actions tendent à la conservation de toi-même et à la conservation des autres ; c'est le cri de la nature » <sup>39</sup>. Celui qui « foule au pied » cette maxime, poursuit Diderot, ne fait rien de moins que récuser tous les fondements de la vie en société car, finalement, c'est comme si ce nihiliste déclarait : « Je ne veux plus être votre père, votre frère, votre époux, votre ami, votre fils, votre concitoyen, votre semblable » <sup>40</sup>. Propos sadiens par excellence <sup>41</sup>.
- 15 Certes, pour Sade, il importe également de suivre la nature, sauf que si le mot revient sans cesse dans son œuvre, il ne s'agit en rien du même concept. La nature sadienne est criminelle et, plus encore, criminelle par amour du crime, ainsi que le poème de 1787, *La Vérité*, l'énonce déjà sans ambages :
 

Tout plaît à la nature : il lui faut des délits  
 Nous la servons de même en commettant le crime ;  
 Plus notre main l'étend et plus elle l'estime <sup>42</sup>.
- 16 Dolmancé, parmi bien d'autres personnages, ne se lasse pas de donner cette leçon au Chevalier : « Mon ami, c'est de la nature que les roués tiennent les principes qu'ils mettent en action » <sup>43</sup>. Quant au chimiste Almani, il explique son attirance irrésistible pour le mal par sa seule « organisation » <sup>44</sup>. Les vices sont donc naturels parce que la nature est par essence vicieuse selon ce naturalisme inédit dans toute l'histoire des idées. La nature prescrit ainsi, strictement, tout à la fois le meurtre, l'inceste, le matricide, l'infanticide, le viol, la prostitution, la coprophagie, le vol <sup>45</sup>, bref tout « ce que les sots appellent le crime » <sup>46</sup>.
- 17 Mais la nature n'est pas seulement criminelle ; elle est, plus fondamentalement encore, destructrice <sup>47</sup>. Pour être précis, la nature est d'abord un complexe de forces, normalement de destruction, lesquelles prennent le pas, contrairement à ce que soutiennent Diderot et d'Holbach, sur l'instinct de conservation. De sorte que « la destruction étant une des premières lois de la nature, rien de ce qui détruit ne saurait être un crime » <sup>48</sup>. Plus conséquent qu'on ne l'a dit parfois, Sade, du coup, au sein d'un matérialisme où tout n'est que mouvement de matière, soutient à la fois « qu'il n'y a point de destruction réelle » <sup>49</sup> et que la nature comme « ennuyée de ses propres ouvrages », selon l'expression de Juliette, est animée de forces autodestructrices. « D'où il résulte que le criminel qui pourrait bouleverser les trois règnes à la fois en anéantissant et eux et leurs facultés productives serait celui qui aurait le mieux servi la nature » <sup>50</sup>. L'idéal, pour Braschi, serait « l'entière destruction » de la nature, mais ce plaisir n'étant pas à la portée de l'homme, il convient à tout le moins de satisfaire la nature par une « atrocité locale » <sup>51</sup> le plus souvent possible accomplie. Dolmancé peut dès lors résumer la conception maintes fois assumée par Sade :
 

Les crimes sont impossibles à l'homme. La nature, en lui inculquant l'irrésistible désir d'en commettre, sut prudemment éloigner d'eux les actions qui pouvaient déranger ses lois. Va, sois sûr, mon ami, que tout le reste est absolument permis et qu'elle n'a pas été absurde au point de nous donner le pouvoir de la troubler ou de

la déranger dans sa marche. Aveugles instruments de ses inspirations, nous dictât-elle d'embraser l'univers, le seul crime serait d'y résister, et tous les scélérats de la terre ne sont que les agents de ses caprices <sup>52</sup>.

- 18 Michel Foucault a parfaitement vu cet aspect de la nature sadienne en opposition avec elle-même jusqu'à la folie de sa propre destruction. Du même coup, il a su résumer, en une phrase, tout ce qui oppose Sade à Diderot.

Le néant de la déraison où s'est tu, pour toujours, le langage de la nature, est devenu violence de la nature et contre la nature, et ceci jusqu'à l'abolition souveraine de soi-même <sup>53</sup>.

- 19 Loin du « matérialisme enchanté » de Diderot, le nihilisme sadien ramène ainsi la nature à un « triste univers » <sup>54</sup>, nullement aimable, ainsi que le clame Almani :

Un de vos philosophes modernes se disait l'amant de la nature : eh bien, moi, mon ami je m'en déclare le bourreau. Étudiez-la, suivez-la, cette nature atroce : vous ne la verrez jamais créer que pour détruire, n'arriver à ses fins que par des meurtres, et ne s'engraisser, comme le minotaure, que du malheur et de la destruction des hommes [...] Et j'aimerais une mère semblable ! Non, je l'imiterai, mais en la détestant ; je la copierai, elle le veut, mais ce sera en la maudissant [...] <sup>55</sup>.

- 20 De sorte que Florent Guénard a raison de soutenir que « bien raisonner, c'est raisonner dans le sens de la nature – ce que ne fait pas l'homme injuste et passionné de l'article DROIT NATUREL » <sup>56</sup>. Reste que l'affirmation n'est vraie que dans une nature telle que Diderot et les autres philosophes matérialistes ont pu la concevoir. Mais, au fond, le raisonneur violent, transposé dans la philosophie naturelle de Sade, raisonne dans le sens d'une nature destructrice et, pour reprendre la formule de Gilbert Lely, de « ses maximes de négation délirante » <sup>57</sup>. Car pour Sade, jouissance, domination, destruction, nature et raison sont des concepts indissociables et interchangeables qui expriment, dans leurs liaisons organiques irréductibles, la quintessence du réel. Delbène ne dit rien d'autre à Juliette en un court propos qui parvient à condenser tous ces aspects de la réalité.

La première loi que m'indique la nature est de me délecter, n'importe aux dépens de qui. Si elle a donné à mes organes une constitution telle que ce ne soit qu'au malheur de mon prochain que ma volupté puisse éclore, c'est que pour parvenir à ses vues de destruction... vues tout autant nécessaires que les autres, elle a cru urgent de former un être comme moi qui la servît dans ses projets <sup>58</sup>.

- 21 Ainsi, bien que le marquis se réclame de la mouvance matérialiste, il n'est pas sérieusement envisageable de confondre la pensée de Diderot et celle de Sade <sup>59</sup>. Il devrait en être de même, *a fortiori*, entre celle de Sade et celle de Rousseau. De fait, les dernières citations, à elles seules, accréditent aisément l'affirmation banale selon laquelle le sadisme est antithétique du rousseauisme <sup>60</sup>. À moins que l'œuvre de Sade ne soit, selon le mot de Foucault, qu'un « gigantesque pastiche de Rousseau » <sup>61</sup>. Pourtant, il est remarquable combien les points cruciaux de la pensée politique de Sade épouse, jusqu'à un certain point, les pré-requis ou les axiomes de Rousseau, précisément tournés contre ceux de Diderot. En fait, les points de rapprochements apparents avec Rousseau, sur la question politique, sont si nombreux, que bien des formules de Rousseau pourraient être prêtées à Sade : il suffirait, comme le suggère avec quelque malice Annie Le Brun, « de remplacer vertu par vice » <sup>62</sup>.

- 22 Ainsi en va-t-il de l'atomisme de l'état de nature chez Rousseau : « il est sidérant de voir Sade, avec sa théorie de l'isolisme, rencontrer Rousseau dans sa défense de l'homme primitif solitaire qui perd indépendance et bonheur dès qu'il consent à vivre en

société »<sup>63</sup>. Noireuil, par exemple, semble exposer la vulgate du *Second Discours* à Juliette.

Toutes les créatures naissent isolées et sans aucun besoin les unes des autres : laissez les hommes dans l'état naturel, ne les civilisez point et chacun trouvera sa nourriture, sa subsistance, sans avoir besoin de son semblable<sup>64</sup>.

- 23 Il en va de même avec la thèse d'une sociabilité naturelle en raison de la ressemblance des individus composant l'espèce. Avant de répondre négativement, le libertin Minski s'interroge en ces termes : « la ressemblance morale ou matérielle d'un corps à un autre entraîne-t-elle, pour un de ces corps, la nécessité de faire du bien à l'autre ? »<sup>65</sup>.

- 24 Même récusation que chez Rousseau d'une prétendue bienveillance naturelle à l'égard d'autrui, comme Delbène le dit à Juliette :

La chose du monde qui m'occupe le moins, c'est le sort des autres ; je n'ai pas la plus petite foi à ce lien de fraternité dont les sots me parlent sans cesse, et c'est pour l'avoir bien analysé que je le réfute<sup>66</sup>.

- 25 Chez Sade, comme chez Rousseau<sup>67</sup>, ce que les jurisconsultes nomment le droit naturel n'est jamais que le maquillage théorique d'un ordre positif institué. De sorte que le prétendu pacte social est inévitablement un contrat de dupes imposé par les possédants.

[...] encore une fois, de quel droit celui qui n'a rien s'enchainera-t-il sous un pacte qui ne protège que celui qui a tout ? Si vous faites un acte d'équité en conservant, par votre serment, les propriétés du riche, ne faites-vous pas une injustice en exigeant ce serment du « conservateur » qui n'a rien ? Quel intérêt celui-ci a-t-il à votre serment ? Et pourquoi voulez-vous qu'il promette une chose uniquement favorable à celui qui diffère autant de lui par ses richesses ? Il n'est assurément rien de plus injuste<sup>68</sup>.

- 26 Comme chez Rousseau<sup>69</sup>, l'état civil n'est donc que l'état de guerre continué puisque fondé sur la domination des plus forts. Or la force ne peut jamais produire « un état civil, mais seulement un état de guerre modifié »<sup>70</sup>. Le reproche principal de Rousseau à l'encontre de l'« absurde doctrine »<sup>71</sup> de Hobbes, comme on sait, n'est pas d'avoir envisagé la guerre de chacun contre tous ; il réside dans l'erreur d'avoir placé cette guerre généralisée dans l'état de nature, lors même que cette guerre ne résulte que d'une vie sociale instituée sur un pacte inique et spécieux<sup>72</sup>.

C'est ainsi que les plus puissants ou les plus misérables, se faisant de leur force ou de leurs besoins une sorte de droit au bien d'autrui, équivalent selon eux, à celui de propriété, l'égalité rompue fut suivie du plus affreux désordre : c'est ainsi que les usurpations des riches, les brigandages des pauvres, les passions effrénées de tous étouffant la pitié naturelle, et la voix encore faible de la justice, rendirent les hommes avarés, ambitieux, et méchants. [...] La société naissante fit place au plus horrible état de guerre<sup>73</sup>.

- 27 Sade, en maints endroits de son œuvre, sans partager la vision pacifique d'un état de nature serein, ne dit pas autre chose : l'avènement des lois n'est rien d'autre que la préservation ou la garantie d'un ordre inégalitaire de la société naissante.

Le plus fort consentit à des lois auxquelles il était sûr de se soustraire : elles se firent. On promulgua que tout homme posséderait son héritage en paix, et que celui qui le troublerait dans sa possession de cet héritage éprouverait une punition. Mais là il n'y avait rien à la nature, rien qu'elle dictât, rien qu'elle inspirât ; tout était l'ouvrage des hommes, divisés pour lors en deux classes : la première qui cédait le quart pour obtenir la jouissance tranquille du reste ; la seconde, qui, profitant de ce quart, et voyant bien qu'elle aurait les trois autres portions quand elle le voudrait, consentait à empêcher, non que sa classe dépouillât le faible, mais que les faibles ne



se dépouillaient point entre eux, pour qu'elle pût seule les dépouiller plus à l'aise. Ainsi le vol, seule institution de la nature, ne fut point banni de dessus de la terre, mais il exista sous d'autres formes : on vola juridiquement <sup>74</sup>.

- 28 « Voilà, d'un mot, tout le secret de la civilisation des hommes » écrit Sade dans une note <sup>75</sup>. Ainsi, le rapprochement avec Rousseau semble à ce point irrésistible qu'Annie Le Brun se laisse emporter jusqu'à percevoir la politique rousseauiste à l'œuvre dans le dessein de l'auteur des *Cent Vingt Journées*.

Ce conclave du mal ne pourrait-il pas être vu comme une contre-utopie du monde dont se prend à rêver Rousseau dans le Contrat social conçu dans les termes du pacte suivant « Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale : et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout ? » <sup>76</sup>.

- 29 Pourtant, il en est avec Rousseau, comme avec La Mettrie ou d'Holbach : tout se passe comme si, approchant au plus près des thèses d'un auteur, Sade s'en éloignait ensuite dans un mouvement de répulsion énergétique aux effets irrémédiables, sans retour possible vers la connivence originaire. Les motifs qui militent pour un rejet du rousseauisme sont nombreux, au rang desquels l'innocence de l'homme, dans le premier état de nature, figure en bonne place. Pour Sade, comme Noirceuil l'enseigne à Juliette, « tout est vice en l'homme ; le vice seul est donc l'essence de sa nature et de son organisation » <sup>77</sup>. Ce à quoi Rousseau n'aurait pu répliquer que par l'objection déjà portée contre Hobbes : le paralogisme réside ici dans la confusion initiale entre l'homme à l'état de nature et l'homme à l'état civil <sup>78</sup>. Mais les deux points fondamentaux que Sade rejette chez Rousseau, lesquels interdisent toute confusion, tant avec son anthropologie qu'avec ses principes de droit politique, sont, indéniablement, la pitié et la loi.

- 30 Rousseau accorde tant d'importance à la pitié qu'il veut bien prendre le risque de la contradiction en la qualifiant de « seule vertu naturelle » <sup>79</sup>. Elle est, en effet, le seul médium par lequel s'éprouve, dès l'état de nature, l'identité de la nature humaine.

[...] nous nous attachons à nos semblables moins par le sentiment de leurs plaisirs que par celui de leurs peines ; car nous y voyons bien mieux l'identité de notre nature et les garants de leur attachement pour nous. Si nos besoins communs nous unissent par intérêt, nos misères communes nous unissent par affection <sup>80</sup>.

- 31 Premier sentiment dans l'ordre de la nature, « modérant dans chaque individu l'activité de l'amour de soi-même », la pitié « concourt à la conservation mutuelle de l'espèce » et tient lieu des règles prétendument naturelles de réciprocité, lesquelles ne sont que des « arguments subtils » advenus à une phase ultérieure du développement humain <sup>81</sup>. Au rebours, pour Sade, selon les termes de Dolmancé, « il n'y a de dangereux dans le monde que la pitié » <sup>82</sup>. Il n'est pas douteux que cette récusation de la pitié signe l'abandon de toute correspondance véritable entre les anthropologies sadienne et rousseauiste et assure la condamnation morale de Sade par Rousseau <sup>83</sup>.

- 32 Ainsi que le montre le chapitre II du *Manuscrit de Genève*, la loi est l'unique moyen pour Rousseau d'abolir la tyrannie des volontés particulières. S'affranchir de la loi pour s'en remettre à la volonté individuelle, c'est sortir *ipso facto* de l'état civil :

Sitôt qu'indépendamment des autres hommes, un homme en prétend soumettre un autre à sa volonté privée, il sort à l'instant de l'état civil, et s'en remet vis-à-vis de lui dans le pur état de nature où l'obéissance n'est jamais prescrite que par la nécessité <sup>84</sup>.

33 Il est vrai, et Sade ne l'ignore pas, que rien ne peut s'opposer aux passions, hormis les lois. Exposant l'exercice sans frein de ses débauches, Blangis finit par le concéder : « je n'ai contre moi que les lois ». Sans omettre toutefois de se rengorger immédiatement : « mais je les brave ; mon or et mon crédit me mettent au-dessus de ces fléaux vulgaires qui ne doivent frapper que le peuple »<sup>85</sup>. Le thème du puissant au-dessus des lois est une constante de l'œuvre de Sade jusque dans son théâtre. Ainsi Derbac, le confident du sénateur Oxtiern, s'inquiète pour son ami qui lui confie son projet d'éliminer un gêneur : « Et les lois, mon ami, les lois ? ». Réponse du sénateur : « Je ne les ai jamais vu résister à la puissance de l'or »<sup>86</sup>.

34 Alors que l'hédonisme de Sade aurait fort bien pu se contenter de poser en principe la dissociation de l'intérêt privé et de l'intérêt public, l'argumentaire du marquis contre la loi est d'une rare prolixité. Pour Sade, la loi est à la fois contradictoire et contreproductive puisque, détournant la maxime des juristes selon laquelle *sine lege nullum crimen*, il en vient à soutenir que c'est la loi elle-même qui engendre le crime. Par conséquent, si « c'est la loi qui fait le crime [...] ; le crime tombe dès que la loi n'existe plus »<sup>87</sup>. La loi est, de plus, inéquitable car « c'est une injustice effrayante que d'exiger que des hommes de caractères inégaux se plient à des lois égales »<sup>88</sup>. Enfin, par un art consommé du sophisme, le héros sadien juge que rien n'est plus injuste, par essence, que la loi.

La loi est dirigée sur l'intérêt général : or rien n'est plus contradictoire avec l'intérêt général que l'intérêt particulier, et rien n'est en même temps plus juste que l'intérêt particulier. Donc, rien n'est moins juste que la loi qui sacrifie tous les intérêts particuliers à l'intérêt général<sup>89</sup>.

35 La loi, dès lors, ne peut que conduire au despotisme car si l'on peut encore espérer une conciliation, au moins provisoire et limitée, des intérêts particuliers, il ne fait aucun doute que la loi finira toujours par les écraser tous, indifféremment. En somme, on ne peut que partager ici l'analyse de Philippe Roger.

L'invalidation de la loi est le point focal d'un discours sadien qu'il faudrait appeler « impolitique » plutôt que politique : car il se soucie aussi peu de convaincre ses destinataires que de mettre en ordre une Cité dont la thèse de l'« isolisme » réfute a priori la possibilité<sup>90</sup>.

36 La récusation de la loi, cependant, n'implique en rien un désintérêt de Sade pour la règle instituée. Au contraire, on sait combien le libertinage sadien n'envisage la dépravation que strictement réglementée. Au point qu'on en vient à douter si Sade est épris de raison, comme il le déclame souvent, ou si, bien plutôt, il ne serait pas animé d'une furieuse « passion de l'ordre »<sup>91</sup>. Depuis les « Règlements » des *Cent Vingt Journées* jusqu'au « règlement de police » auquel Saint-Fond travaille en secret<sup>92</sup>, les exemples abondent qui révèlent que le dénigrement de la loi trouve son équivalent inversé dans le fétichisme de la règle. La seconde ne se conçoit d'ailleurs que dans son opposition directe à la première, ainsi que le montrent les « Statuts de la Société des Amis du crime », en préambule des quarante-cinq articles de ce code criminel.

La Société protège tous ses membres ; elle leur promet à tous, secours, abri, refuge, protection, crédit, contre les entreprises de la Loi ; elle prend sous sa sauvegarde tous ceux qui l'enfreignent ; et se regarde comme au-dessus d'elle, parce que la Loi et l'ouvrage des hommes et que la Société, fille de la nature, n'écoute et ne suit que la nature<sup>93</sup>.

37 En somme, ainsi que Deleuze y avait insisté, « Sade est l'auteur qui a tenté de penser l'institution sans la loi »<sup>94</sup>. À l'intérieur des enclaves libertines, la règle ; à l'extérieur, en

société donc, l'arrangement <sup>95</sup>, les deux mondes se retrouvant au sein d'une nature régie par les lois de la jouissance destructrice sous diverses formes. Faute de pouvoir transformer une nation tout entière en château de Silling ou en abbaye de Sainte-Marie-aux-Bois, les « arrangements » sont au fond les seuls moyens véritablement efficaces d'assurer localement la continuité entre nature et société. Ainsi en va-t-il du meurtre ou de l'eugénisme qui permettent d'éliminer la « vile écume de la nature humaine » <sup>96</sup> et qui servent aussi bien les intérêts du corps social que ceux de la nature. De même, la nature voulant l'inégalité et l'existence des pauvres, il convient de *s'arranger* pour ne pas bouleverser cet ordre.

Le pauvre est dans l'ordre de la nature : en créant des hommes de forces inégales, elle nous a convaincus du désir qu'elle avait que cette inégalité se conservât, même dans les changements que notre civilisation apporterait à ses lois ; soulager l'individu est anéantir l'ordre établi ; c'est s'opposer à celui de la nature, c'est renverser l'équilibre qui est la base de ses plus sublimes arrangements ; c'est travailler à une égalité dangereuse pour la société <sup>97</sup>.

38 Au fond, à en croire Sade, l'infinie nature ne se retrouve vraiment elle-même que dans la clôture artificieuse de la petite communauté scélérate des libertins. Pour ce qui de la vie en société, les vrais « philosophes » en sont réduits, à la mesure de leur puissance, selon qu'ils sont Brigandos ou Saint-Fond, à des arrangements. La république de Sade n'est donc en rien le résultat d'un pacte social ; elle n'est que la continuité d'un état de nature où tout est fureur destructrice.

39 Ce double refus de la loi et de la pitié conduit donc Sade à une conclusion diamétralement opposée à celle de Rousseau. Cœur-de-Fer en délivre à Thérèse le résumé le plus clair :

L'état de guerre qui existait avant (le pacte), devait se trouver infiniment préférable, puisqu'il laissait à chacun le libre exercice de ses forces et de son industrie dont il se trouvait privé par le pacte injuste d'une société, enlevant toujours trop à l'un et n'accordant jamais assez à l'autre ; donc l'être vraiment sage est celui qui, au hasard de reprendre l'état de guerre qui régnait avant le pacte, se déchaîne irrévocablement contre ce pacte, le viole autant qu'il le peut, certain que ce qu'il retirera de ces lésions sera toujours supérieur à ce qu'il pourra perdre, s'il se trouve le plus faible ; car il l'était même en respectant le pacte : il peut devenir fort en le violant <sup>98</sup>.

40 On voit dès lors jusqu'à quel point Sade soutient Rousseau pour ensuite l'abandonner définitivement : l'état social existant est nécessairement inique, mais la seule rémission envisagée par Rousseau, l'avènement de la loi salulaire, est une imposture définitive.

Le règne des lois est donc vicieux ; il est donc inférieur à celui de l'anarchie [...] Les hommes ne sont pas dans l'état naturel ; dès qu'ils s'en éloignent, ils se dégradent. Renoncez, vous dis-je renoncez à l'idée de rendre l'homme meilleur par des lois : vous le rendrez, par elles, plus fourbe et plus méchant... jamais plus vertueux <sup>99</sup>.

41 \*

42 Il semble donc qu'il existe un chemin menant du « raisonneur violent » de Diderot au « scélérat » de Sade, en passant par « l'homme éclairé et indépendant » du *Manuscrit de Genève*. Face au raisonneur violent ne reconnaissant que son intérêt propre, Diderot en appelle au droit naturel et au tribunal du genre humain, lesquels condamnent sans recours à l'étouffement un homme si violemment passionné. Dans ce sillage, Rousseau torpillant la théorie du droit naturel et récusant ce chimérique tribunal démontre, au moyen de son « homme indépendant », aussi violent mais davantage raisonneur, que seule la loi exprimant la volonté générale issue d'un véritable contrat social est capable

de fonder le droit. Sade, fermant la boucle de ce parcours, reprend à son compte le discours de l'homme indépendant, mais tourne en ridicule le « zèle » évoqué par Rousseau<sup>100</sup> : son « brigand féroce » maintient sa volonté de demeurer « l'ennemi du genre humain ». La théorie politique sadienne en reste donc au seul pacte contracté par les forts (ou les possédants) au détriment des faibles (ou les démunis) exposé dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité* et anéantit toute refondation politique légitime ainsi que *Du Contrat social* permet de l'espérer. Pour Sade, en somme, l'état social ne peut jamais être que la poursuite et le reflet de l'état de nature conçu comme une guerre de chacun contre tous. Plus qu'une banale filiation, tout se passe donc comme si Sade utilisait l'argumentaire terriblement efficace de Rousseau à l'encontre de la théorie du droit naturel de Diderot<sup>101</sup>, mais sans le suivre jusqu'au bout et en l'abandonnant précisément au moment qui servira le mieux son immoralisme. Utilisant la machine de guerre rousseauiste contre la philosophie politique des Lumières, « Sade semble répondre à Diderot qu'on ne peut être matérialiste à si bon compte »<sup>102</sup> et que les axiomes du matérialisme conduits à leur terme débouchent inévitablement sur la représentation d'une vie sociale par essence maléfique. Le marquis sait gré à Rousseau de sa complicité objective, mais à sa manière, en moquant la pitié et en réprouvant l'idée même de loi, les deux seuls garde-fous qui permettaient encore d'éviter à l'homme indépendant rousseauiste de se muer en Almani, en Delbène ou en Dolmancé. Le raisonneur violent, au fond, c'est un peu le Golem de la politique matérialiste dont Rousseau révèle à Sade à quel point, une fois créé, il ne pourra plus être maîtrisé.

- 43 Il a déjà beaucoup été dit sur la relation complexe que Sade entretient avec Rousseau. Alors que Michel Delon croit percevoir une sorte de parallélisme entre les deux pensées<sup>103</sup>, Jean Terrasse, pour sa part, considère que « Sade explore le non-dit du système rousseauiste, les pulsions motivant le passage de l'état de nature à l'état civil »<sup>104</sup>. Reste que ces interprétations laissent dans l'ombre le point le plus caractéristique de la démarche spéculative de Sade : recourir aux auteurs fameux les plus éloquents et les plus conséquents afin de les utiliser les uns contre les autres et tenter de ruiner ainsi, préventivement, toute tentative de réfutation de son immoralisme. Cette stratégie argumentative est ici singulièrement apparente. Diderot, d'un côté, cherche à ramener la politique à la nature, mais en cherchant à disqualifier, au moyen de la réfutation de son raisonneur violent, les principes individualistes de la philosophie hobbesienne. Rousseau, de son côté, accepte ces principes individualistes et les accentue par l'entremise de son homme indépendant en espérant les dépasser par l'artifice de la loi : la sociabilité, pas plus que la bienveillance, n'est naturelle aux individus, seule réalité de nature. De la sorte, Rousseau est un auxiliaire précieux pour Sade qui s'efforce de montrer à Diderot, avant même que ses épigones du xx<sup>e</sup> siècle ne s'y emploient, qu'on ne peut être matérialiste aussi ingénument. Mais, une fois tout le profit théorique tiré du système rousseauiste, l'argumentation sadienne se déleste entièrement de l'anthropologie de la pitié et du légalisme contractualiste pourtant inhérents à ce système. Rousseau ressemble ainsi beaucoup à un démineur qui permet à Sade de désamorcer les aspects inacceptables, à ses yeux, de la politique de Diderot, mais un démineur que le marquis ne manque pas d'éliminer, une fois le travail effectué, afin de mieux renforcer un matérialisme débarrassé du moindre garde-fou éthique ou politique. On retrouve ainsi le jugement de Jean-Jacques Pauvert évoqué plus haut : Sade, en effet, c'est un peu Rousseau, si l'on veut, mais sans la pitié et sans la loi, et c'est aussi un peu Diderot, mais sans la sociabilité naturelle et sans le genre humain. Cette analyse conduit alors au moins à deux résultats.

- 44 Sur le plan méthodologique, tout d'abord, nous serions tentés de voir Sade opérer avec Rousseau et Diderot, un peu comme Rousseau lui-même a procédé avec Diderot, selon Bruno Bernardi, avec la reprise de la notion de volonté générale par le philosophe genevois.

[...] il n'y a aucune espèce d'emprunt de Rousseau à Diderot. C'est d'emblée sur le mode de la prise d'écart, du renversement de problématique et de refondation du concept de volonté générale que sa pensée procède. Tout se passe comme si Diderot lui présentait une configuration théorique repoussoir, face à laquelle il lui est désormais possible de former la sienne <sup>105</sup>.

- 45 Sur le plan philosophique, ensuite, il devient difficile de ne pas se demander, avec Klossowski, « si ce grand seigneur déchu n'embrassa pas la philosophie des Lumières à seule fin d'en révéler les ténébreux fondements » <sup>106</sup>. De fait, parmi tous les effets de lecture que permet l'œuvre de Sade, il est en un qui nous paraît inappréciable : saisir les enjeux et évaluer la résistance des théories philosophiques une fois celles-ci conduites à leurs plus extrêmes conséquences. Il semble bien en être ainsi, en tout cas, avec Diderot et Rousseau. On se souviendra alors ici de la formule du ténébreux Swinburne alertant qu'au-dessus « de toute une époque semée d'astres », il faut s'attendre à voir poindre « la figure énorme et sinistre du marquis de Sade ».

- 46 \*

- 47 À la vérité, le problème premier que pose Sade au philosophe est bien celui de la société ou du droit, et non celui de la morale ou de la vertu. Ce que le sadisme menace d'emblée, c'est la simple possibilité du vivre ensemble. Annie Le Brun l'énonce avec beaucoup de justesse lorsque, parlant de Sade et de sa logique si proche de celle du raisonneur violent, elle écrit :

Si à ses yeux, en effet, le général n'est envisageable que comme la somme des particularités, et rien de plus, il s'ensuit que le particulier, le singulier, l'unique, devient le seul élément stable de tous les rapports entre particuliers et général que nous sommes appelés à vivre. Et c'est très grave : somme toujours variable des particuliers, le général devient dès lors synonyme d'instabilité, alors même que toutes les représentations auxquelles nous avons coutume de reconnaître une valeur structurelle de notre rapport au monde, sont au contraire fondées sur la stabilité du général, garantissant de tous les accidents possibles de la particularité. Ce faisant, Sade sape, avec nos modes de penser les plus éprouvés, les bases de notre société, mais aussi de toute société, dans la mesure exacte où l'instabilité qu'il prête au général, discrédite absolument l'idée de loi <sup>107</sup>.

- 48 Autrement dit, les hommes, avec Sade, ne peuvent même plus se comprendre à la manière du « peuple de démons » imaginé par Kant pour figurer le problème politique fondamental. Ce problème, on s'en souvient, « demande uniquement comment on pourrait tirer parti du mécanisme de la nature, pour diriger tellement la contrariété des intérêts personnels, que tous les individus, qui composent un peuple, se contraignent eux-mêmes les uns les autres à se ranger sous un pouvoir coercitif d'une législation, et amenassent ainsi un état pacifique de législation » <sup>108</sup>. Kant en arrive ainsi à l'idée que même des démons, dès lors qu'ils sont pourvus de raison, conduits par leur seul intérêt bien compris, peuvent se donner une « constitution » sans que cela n'exige de leur part la moindre réforme morale. Mais la fiction de Kant est opératoire seulement parce que, d'une part, la nature est conçue comme axiologiquement indifférente et, d'autre part, parce que les démons sont envisagés comme formant déjà un *peuple* au sein duquel se confrontent les intérêts privés. Or, chez Sade, la nature n'est jamais neutre : elle est méchante. Quant au peuple, il n'existe

pas, il n'y a jamais que des solitaires. Ces solitaires peuvent certes conclure une alliance criminelle pour former quelque enclave libertine ou peuvent s'agglutiner en « malheureux troupeau »<sup>109</sup>, ils demeureront solitaires. Le début de la quatorzième journée, dans *Les Cent Vingt Journées*, décrit ce moment où une « quantité effroyable de neige » soustrait, « aux yeux mêmes de l'univers », les quatre scélérats du château de Sillig. Le texte expose alors le lien indéfectible que Sade établit entre l'utopie du mal, l'homme intégral et la solitude.

On n'imagine pas comme la volupté est servie par ses sûretés-là et ce que l'on entreprend quand on peut se dire : « Je suis seul ici, j'y suis au bout du monde, soustrait à tous les yeux et sans qu'il puisse devenir possible à aucune créature d'arriver à moi : plus de freins, plus de barrières ». De ce moment-là, les désirs s'élancent avec une impétuosité qui ne connaît plus de bornes, et l'impunité qui les favorise en accroît délicieusement toute l'ivresse. On n'a plus là que Dieu et la conscience : or, de quelle force peut être le premier frein aux yeux d'un athée de cœur et de réflexion ? Et quel empire peut avoir la conscience sur celui qui s'est si bien accoutumé à vaincre ses remords qu'ils deviennent pour lui presque des jouissances ?<sup>110</sup>.

49 La communauté libertine, artificiellement close sur elle-même, révèle d'emblée son caractère désocialisé, à commencer par le fait que la nature, telle que la conçoit Sade, peut y exercer furieusement sa pleine puissance. S'interrogeant sur le sens du projet sadien mis en relation avec les théories du droit naturel, Francine Markovits parvient à le résumer en une heureuse formule : « dénaturer pour naturaliser ». Rien de plus juste, à condition de bien comprendre que l'entreprise de dénaturation inclut analytiquement, pour Sade, celle de *désocialisation*.

50 La bande de brigands, en effet, évoquée aussi bien par Diderot<sup>111</sup> que par Rousseau<sup>112</sup>, et qui constitue l'analogue du peuple de démons chez Kant, ne fait nullement société. Diderot en donne la claire explication dans un article consacré à une secte fanatique, finalement peu éloignée de la Société des Amis du Crime de *Juliette*.

Il n'est pas permis à une multitude aussi effrénée de se reposer un moment sans se détruire d'elle-même ; parce qu'un peuple formé d'hommes indépendants les uns des autres et de toute loi, n'aura jamais une passion pour la liberté assez violente et assez continue, pour qu'elle puisse seule le garantir des inconvénients d'une pareille société ; si toutefois on peut donner le nom de société à un nombre d'hommes ramassés à la vérité dans le plus petit espace possible, mais qui n'ont rien qui les lie entre eux. Cette assemblée ne compose pas plus une société qu'une multitude infinie de cailloux mis à côté les uns des autres et qui se toucheraient, ne formeraient un corps solide<sup>113</sup>.

51 Sans doute, les dominants se reconnaissent et trouvent des *arrangements* entre eux car, ainsi que le rappelle Dolmancé, « jamais entre eux ne se mangent les loups »<sup>114</sup>. Pourtant, Sade évoque lui-même « la raison qui rend presque impossible la durée des associations criminelles ». Lorsque Thérèse, en effet, évoque la nécessité, pour rendre la vie en commun possible, d'« émousser l'aiguillon » de l'intérêt privé, Cœur-de-Fer, chef des brigands, réplique aussitôt : « si je ne poignarde pas mes camarades pour avoir leur part, c'est parce que me trouvant seul alors, je me priverais des moyens qui peuvent assurer la fortune que j'attends de leur secours ; ce motif est le seul qui retienne également leur bras vis-à-vis de moi. Or ce motif, vous le voyez, Thérèse, il n'est qu'égoïste, il n'a pas la plus légère apparence de vertu »<sup>115</sup>.

52 L'égoïsme condamne l'individu sadien à la solitude, lequel peut certes tenter, un temps, de s'adjoindre à ses semblables en vue d'entreprises criminelles communes. Se forme

ainsi, au mieux, une « association des égoïstes », à la manière de Stirner. Mais l'auteur de *L'Unique*, justement, fait la preuve de la difficulté à retrouver la possibilité du fait social lorsqu'on tente de le fonder sur une absolutisation de l'égo : dans une telle perspective, la société n'est jamais comprise, au mieux, que comme le « cadavre de l'association »<sup>116</sup>. Ce par quoi Paul Éluard se trompe en voyant dans Sade un précurseur de Fourier. Annie Le Brun en donne magistralement la raison :

Fourier est trop sûr de la puissance socialisante des passions, fussent-elles les plus singulières, comme de leur harmonie essentielle dérangée par la civilisation. Fourier cherche à révéler un ordre que Sade ne cesse de dénier, dès lors que cette solitude commune à tous les êtres, est, à ses yeux, la seule vérité du désir et de la pensée<sup>117</sup>.

- 53 Tout est ici, au fond, affaire d'espaces et d'espaces sans porosité, sans passerelle, sans homologues : les lieux clos de la perversion peuvent certes s'enchâsser dans l'espace public de la citoyenneté et, mieux encore, les premiers peuvent fort bien s'accoutumer, voire se servir, du second. En revanche, en aucun cas, la clôture libertine ne saurait ménager des passages vers la « grande société ». La limite entre l'intérieur libertin et l'extérieur social doit être strictement étanche, non seulement pour ce qui concerne les personnes et les comportements, mais aussi les concepts. Ainsi la lutte contre le despotisme à l'extérieur du cercle libertin n'invalide en rien l'apologie du despotisme à l'intérieur, ainsi que le stipule Sade en une note fameuse : « nous espérons que nos lecteurs éclairés nous entendront et ne confondront point l'absurde despotisme politique avec le très luxurieux despotisme des passions du libertinage »<sup>118</sup>. Diderot reprochait à Hobbes, dans son article CITOYEN, de ne pas distinguer, en politique, le citoyen du sujet. Sade, pour sa part, fait littéralement imploser la notion même de citoyenneté : le libertin sadien ne peut, en aucun cas, être citoyen car l'intérêt général, consubstantiel à la citoyenneté, anéantit chez lui, *ipso facto*, toute velléité civique.

54 \*

- 55 Citant Maurice Heine<sup>119</sup>, Gilbert Lely s'offusque de ce qu'un partisan de la « mythologie athée » comme Diderot puisse rendre un verdict étonnamment intolérant à l'encontre de l'athéisme de La Mettrie qui préfigure l'athéisme absolu de Sade. Pourtant, Lely donne lui-même la raison précise, quelques pages plus loin, sans y prendre garde, de la virulente réaction de Diderot : l'athéisme en question, celui du marquis, n'est pas la simple négation de Dieu auquel s'adjoindrait le combat mené contre les dogmes religieux, les institutions cléricales et les superstitions spiritualistes. Bien plutôt, « sous le vocable d'athéisme, il faut entendre, chez l'auteur de *Juliette*, une égale et furieuse réprobation de tout ce qui se présente à ses yeux comme une entrave à la liberté de l'homme »<sup>120</sup>. De sorte que le marquis de Sade échafaude un « athéisme ramifié qui intéresse l'essentiel de la condition humaine »<sup>121</sup>. En clair, l'athéisme sadien est une formule commode pour désigner le travail de sape mis en œuvre pour abolir toute éthique, toute politique, toute vie sociale véritable. On se souvient de la formule – au demeurant discutable – de Jean Paulhan, lorsqu'il cherche à faire la synthèse des grands esprits du siècle : « Voltaire s'en prend à la religion, Jean-Jacques à la société, Diderot à la morale. Et Sade à tout à la fois »<sup>122</sup>. On peut admettre à la rigueur un tel point de vue, à la double condition de préciser que, pour Sade, *s'en prendre* à la religion, à la société, à la morale ou à Dieu, c'est la même chose et, surtout que, dans cette remise en cause, tout est dans la manière de *s'y prendre*. La manière de « s'en prendre » à Dieu est ainsi manifeste dans la comparaison avec d'Holbach dont *Le Système de la Nature*, pourtant, est le fond sur lequel Sade construit sa pensée : alors que pour le baron, une



véritable morale n'est possible qu'en raison de l'inexistence de Dieu <sup>123</sup>, pour le marquis, puisque Dieu n'existe pas, tout est égal et tout est, par conséquent, permis, ce qui invalide par là même toute tentative de fonder la morale <sup>124</sup>.

- 56 Parce que l'« athéisme ramifié » est une arme de guerre contre tout ce qui s'oppose au règne de l'hédonisme criminel, Sade se doit de raviver en permanence les idoles qu'il prétend étouffer dans ses diatribes. Sade est un athée qui a besoin de Dieu, ainsi que Blanchot <sup>125</sup> l'a si bien dit ou, avant lui, Huysmans <sup>126</sup>. Et, bien avant eux deux, Sade lui-même, notamment par l'idée récurrente et quasiment obsessionnelle de la nécessité du blasphème pour vivre vraiment en philosophe <sup>127</sup>. Mais c'est aussi pour cette même raison que l'athéisme de Diderot, pour ainsi dire oublieux de Dieu, ne peut perdre de vue les athées comme Sade, héritiers du raisonneur violent. Alors que la civilisation est sans doute l'une des notions par lesquelles on peut le mieux rendre compte de la pensée diderotienne, le programme général de Sade est bien celui de l'« incivilisation », terme présent aussi bien dans *Aline et Valcour*, dans *Juliette* et dans *La Philosophie dans le boudoir*, sachant qu'il faut entendre dans la terminaison du mot, au XVIII<sup>e</sup> siècle, le sens actif du terme par lequel un travail est à l'œuvre. En somme, l'entreprise sadienne réside dans la restauration programmée de la sauvagerie ou de la barbarie.
- 57 Diderot se serait-il laissé aller à étouffer, sinon le marquis de Sade, à tout le moins le héros sadien ? Il lui aurait sans doute suffi d'entendre, pour cela, l'alternative qu'un des libertins scélérats soumet à Thérèse, au lecteur et, *in fine*, au genre humain ou à la cité, comme on voudra :
- Voilà donc deux positions pour nous ; ou le crime qui nous rend heureux, ou l'échafaud qui nous empêche d'être malheureux. Je le demande, y a-t-il à balancer, belle Thérèse, et votre esprit trouvera-t-il un raisonnement qui puisse combattre celui-là ? <sup>128</sup>
- 58 Parions que Diderot, quant à lui, n'aurait guère « balancé » en effet, et qu'il aurait pris au mot cet avatar du raisonneur violent.

## NOTES

1. DIDEROT, « DROIT NATUREL », § 3, *Encyclopédie*, t. V, in *Œuvres politiques*, P. Vernière (éd.), Paris, Garnier, 1963, p. 31 (désormais DN).
2. Sur le personnage conceptuel voir G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, chap. 3.
3. J.-J. PAUVERT, *Sade vivant*, t. III, Paris, Laffont, 1990, p. 287.
4. Helvétius, La Mettrie et d'Holbach notamment, lesquels furent le plus souvent utilisés à des fins détournées de leurs principes et de leurs objectifs propres.
5. J.-J. PAUVERT, *Sade vivant*, I, Paris, Laffont, 1986, p. 67.
6. Diderot, mort en 1784, n'a pu connaître, ni *Les Cent-vingt journées de Sodome* (1785), ni le poème *La Vérité* (1787), les deux œuvres à partir desquels Sade est véritablement devenu l'auteur que l'on connaît. Le seul texte que Diderot aurait pu lire du marquis, *Dialogue entre un prêtre et un moribond*, date bien de 1782, mais il demeure encore dans la tradition de l'athéisme des matérialistes français, loin de l'univers spécifiquement sadien et, de toute façon, il n'a été publié



qu'en 1926. Voir J.-J. PAUVERT, *Sade vivant*, Paris, Tripode, 2013, p. 627 ; M. DELON in SADE, *Œuvres*, t. 1, Paris, Gallimard, 1990, p. 1116.

7. Voir, par exemple, G. RADICA, *L'Histoire de la raison*, Paris, Champion, 2008, p. 136 ; B. BERNARDI, *Le Principe d'obligation*, Paris, Vrin, 2007, p. 136 et p. 308-309.

8. P. VERNIÈRE, *op. cit.*, p. 32.

9. « Sa définition du méchant me paraît sublime. Le méchant de Hobbes est un enfant robuste : *malus est puer robustus* [...]. Supposez qu'un enfant eût à six semaines l'imbécillité de jugement de son âge, et les passions et la force d'un homme de quarante ans, il est certain qu'il frappera son père, violera sa mère, qu'il étranglera sa nourrice, et qu'il n'y aura nulle sécurité pour tout ce qui l'approchera », *Ibid.*, p. 407. Voir chez Sade : « L'enfant qui mord le téton de sa nourrice... qui brise à tout instant son hochet, nous fait voir que la destruction, le mal et l'oppression sont les premiers penchants que la nature a gravés en nos cœurs », in SADE, *Histoire de Juliette ou les Prospérités du vice*, *Œuvres complètes*, t. VIII, Paris, Pauvert, 1987, p. 343 (désormais *Juliette*). Hobbes écrit exactement : « Un méchant est presque la même chose qu'un enfant vigoureux ou qu'un homme puéril » in HOBBS, *Du citoyen*, Préface aux lecteurs, trad. P. Crignon, G.-F., 2010, p. 87. Sur l'opposition de Rousseau à cette conception du méchant, voir ROUSSEAU, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, part. I, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1964 (désormais OC), t. III, p. 153 et *Émile*, OC, t. IV, p. 288.

10. « Le droit naturel n'est autre chose que la liberté à chacun d'user de son pouvoir de la manière qui lui paraîtra la plus convenable à sa propre conservation... Dans l'état de nature, tout en ayant droit à tout, sans en excepter la vie de son semblable, tant que les hommes conserveront ce droit, nulle sûreté, même pour le plus fort » in Diderot, HOBBSME, *Œuvres complètes*, t. VII, Paris, Hermann, 1975, p. 400. À comparer avec : « Le droit de nature [...] est la liberté que chacun a d'user de sa propre puissance, comme il le veut lui-même pour la préservation de sa propre nature, autrement dit de sa propre vie et, par conséquent, de faire, selon son jugement et sa raison propres, tout ce qu'il concevra être le meilleur moyen adapté à cette fin » in HOBBS, *Léviathan*, chap. XIV, *éd. cit.*, p. 229.

11. Montesquieu, par exemple, justifie ainsi la rédaction de son maître ouvrage : « L'auteur a en vue d'attaquer le système de Hobbes, système terrible, qui faisant dépendre toutes les vertus et tous les vices de l'établissement des lois que les hommes se sont faites, et voulant prouver que les hommes naissent tous en état de guerre, et que la première loi naturelle est la guerre de tous contre tous, renverse, comme Spinoza, et toute religion et toute morale », in MONTESQUIEU, *De l'Esprit des Lois*, R. DERATHÉ (éd.), Paris, Garnier, 1990, t. II, p. 415. De même, Voltaire s'adresse à Hobbes en ces termes : « Tu dis que dans la loi de nature, tous ayant droit à tout, chacun a droit sur la vie de son semblable. Ne confonds-tu pas la puissance avec le droit ? Penses-tu qu'en effet le pouvoir donne le droit ? Et qu'un fils robuste n'ait rien à se reprocher pour avoir assassiné son père languissant et décrépît ? Quiconque étudie la morale doit commencer à réfuter ton livre dans son cœur », in Voltaire, *Le Philosophe ignorant*, XXXVII, V. Le Ru (éd.), Paris, G.-F., p. 96. Quant à Adam Smith, il juge la politique de Hobbes « odieuse », in A. SMITH, *Théorie des sentiments moraux*, trad. M. Biziou, C. Gautier, J.-F. Pradeau, Paris, PUF, 2003, p. 425.

12. DIDEROT, *DN*, § 3, p. 30.

13. HOBBS, *Léviathan*, part. I, chap. XV, *éd. cit.*, p. 258.

14. *Ibid.*, p. 253-254.

15. *Ibid.*, p. 260.
16. *Ibid.* p. 258.
17. M. FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, Paris, Seuil/Gallimard, 1997.
18. Il va tout autrement chez Sade : la discorde, la guerre, le meurtre sont indissociables de la politique. Ainsi, le meurtre est considéré comme nécessaire à « tout État guerrier et républicain », in SADE, *La Philosophie dans le boudoir*, 5<sup>e</sup> Dialogue, Paris, Gallimard, 1976, p. 243 (désormais PB).
19. HOBBS, *Léviathan*, part. I, chap. XV, éd. cit., p. 250-251.
20. *Ibid.*, p. 250.
21. Voir le chapitre V du *Léviathan*.
22. Jean-Pierre MARCOS, « La société générale du genre humain », *Les Papiers du Collège international de philosophie* n° 28, février 1996, p. 4, note 7.
23. Les datations de la rédaction du *Manuscrit de Genève* sont incertaines. Il est cependant probable que l'ensemble du texte est composé entre 1758 et 1760, tandis que le chapitre II du livre I est achevé juste après la parution du tome V de l'*Encyclopédie* en novembre 1755, soit au début de l'année 1756. Voir Robert DERATHÉ in ROUSSEAU, OC, t. III, p. LXXXIII-LXXXV.
24. ROUSSEAU, *Lettre à Christophe de Beaumont*, OC, t. IV, p. 934.
25. Il convient d'avoir en mémoire « le jugement sévère mais juste » de Diderot à l'encontre de La Mettrie lequel « prononce ici que l'homme est un pervers par sa nature, et qui fait ailleurs de la nature des êtres la règle de leurs devoirs et la source de leur félicité ; qui semble s'occuper à tranquilliser le scélérat dans le crime, et le corrompre dans ses vices ; dont les sophismes grossiers, mais dangereux par la gaieté dont il les assaisonne, décèlent un écrivain qui n'a pas les premières idées des vrais fondements de la morale ». Diderot croit bon d'ajouter en note combien il lui a été « difficile de garder quelque mesure avec l'apologiste du vice et le destructeur de la vertu », in DIDEROT, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, II, 6, *Œuvres*, t. I, L. Versini (éd.), p. 1118.
26. M. BLANCHOT, « La Raison de Sade », *Sade et Restif de la Bretonne*, Paris, Éditions Complexes, 1986, p. 14.
27. La question de la cohérence politique de Sade est très discutée. Ainsi, par exemple, Michel Delon, évoquant les « énoncés contradictoires » du discours politique de Sade peut-il écrire : « La pauvreté du bricolage théorique n'est que l'envers de la richesse d'écriture », in M. DELON, « Sade thermidorien », M. CAMUS et P. ROGER (dir.), *Sade : Écrire la crise*, Colloque de Cerisy, Paris, Belfond, 1983, p. 114. Tandis que, de son côté, Jean Terrasse affirme que « la pensée politique de Sade offre une cohérence parfaite, une rigueur de conception inentamable », in J. TERRASSE, « Sade ou les infortunes des Lumières », *Études françaises*, vol. 25, n° 2-3, 1989, p. 47. Concernant les contradictions au sein de l'œuvre de Sade en général, voir G. BATAILLE, « Sade », *La Littérature et le Mal*, Paris, Gallimard, 1957, p. 128-129. Sur la cohérence contestable de ses œuvres, dont Sade était conscient, voir son apologie préventive dans une note décisive in SADE, *Aline et Valcour*, Lettre XXXVIII, *Œuvres complètes*, t. V, Paris, Pauvert, 1986, p. 117.
28. Sade a rédigé une dizaine d'opuscules politiques entre juin 1791 et novembre 1793, mais leur statut est si ambigu que Maurice Blanchot y lit un penchant pour l'anarchie tandis que Jacques Roger n'y trouve qu'une apologie des idéaux bourgeois. Ce dernier conclut du reste son analyse par cette pointe ironique : « La société libérale consacrée par la Révolution s'est montrée bien ingrate envers ce précurseur méconnu » in J. ROGER, « Le marquis de Sade et l'esprit républicain », *L'Esprit républicain*, Colloque d'Orléans 4 et 5 septembre 1970, Paris, Klincksieck, 1972, p. 19. Jean-Marie Goulemot partage ce point de vue in J.-M. GOULEMOT, « Lecture politique d'Aline et Valcour », *Le*

*Marquis de Sade*, Actes du colloque d'Aix-en Provence, 19-20 février 1966, A. Colin, 1968, p. 135. Sur les positions politiques de Sade avant la Révolution, voir M. VOVELLE, « Sade, Seigneur de village », *Ibid.*, p. 23-41. Sur Sade au moment de la Révolution, voir M. DELON, « Sade dans la Révolution », *Revue française d'études américaines*, n° 40, Presses Universitaires de Nancy, avril 1989 ; P. ROGER, « Sade et la Révolution », *L'Écrivain devant la Révolution 1780-1800*, Université Stendhal de Grenoble, 1990. On se fera une idée de la diversité des interprétations de la politique de Sade par la recension réalisée par Michel Delon in M. DELON, « Dix ans d'études sadiennes (1968-1978) », *Dix-huitième siècle* n° 11, 1979.

29. Simone DE BEAUVOIR, *Faut-il brûler Sade ?*, Paris, Idées/Gallimard, 1955, p. 12.

30. Lettre du 5 décembre 1791 à Gaufridy, citée par M. LEVER, *Sade*, Paris, Fayard, 1991, p. 471.

31. G. HABERT, « Le marquis de Sade auteur politique », *Revue internationale d'histoire politique et constitutionnelle* n° 27-28, p. 164.

32. J. PROUST, *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, Albin Michel, 1962, p. 408-416.

33. DIDEROT, *Éléments de physiologie*, Œuvres, t. I, L. Versini (éd.), Paris, Laffont, 1994, p. 1299.

34. Y. BELAVAL, *L'Esthétique sans paradoxe de Diderot*, Paris, Gallimard, 1950, p. 71.

35. Claude Lefort insiste sur cet aspect de l'écriture de Sade : « Son souci n'est pas de soumettre à l'examen les idées des philosophes, mais d'extraire des formules en vue de travestir en philosophie son propre discours ; [...] il se plaît surtout à détourner les idées de leur destination première », in C. LEFORT, « Le boudoir et la cité », *Écrire. À l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1992, p. 104.

36. DIDEROT, « Lettre à Sophie », 31 juillet 1762, Œuvres, t. V, p. 399.

37. DIDEROT, CONSERVATION, *Encyclopédie*, t. V, Œuvres complètes, t. VI, Paris, Hermann, 1975, p. 489.

38. Jenny Batlay et Otis Fellows relèvent, au rebours de Bélaval, que Diderot maintient une forme de moralité dans la nature, voir « Diderot et Sade : affinité et divergences », *L'Esprit créateur*, vol. V, n° 4, 1975, p. 452.

39. *Ibid.*

40. *Ibid.*

41. Voir par exemple SADE, *Juliette*, t. IX, p. 181.

42. SADE, *La Vérité*, cité par Jean-Jacques PAUVERT, *Sade vivant*, Paris, Tripode, 2013, p. 627.

43. SADE, *PB*, 7<sup>e</sup> Dialogue, p. 279.

44. SADE, *La Nouvelle Justine*, Œuvres complètes, t. VII, Paris, Pauvert, p. 44.

45. Sade ne se contente pas d'exhiber les « preuves » de sa théorie au moyen de son abondante documentation historique et anthropologique, mais en recourant aussi bien à l'histoire naturelle. Par exemple, la nature, « nous prouve si bien que le vol est sa loi la plus chère qu'elle en compose l'instinct des animaux » explique Dorval, in SADE, *Juliette*, t. VIII, p. 156. Voir aussi *Ibid.*, p. 281.

46. SADE, *PB*, 7<sup>e</sup> Dialogue, p. 287.

47. Lors de l'exposé de Noirceuil démontrant le caractère destructeur de la nature, Sade mentionne en note sa place singulière parmi les auteurs de son temps : « Aimable La Mettrie, profond Helvétius, sage et savant Montesquieu, pourquoi donc, si pénétrés de cette vérité, n'avez-vous fait que l'indiquer dans vos livres divins ? », in SADE, *Juliette*, t. VIII, p. 209.

48. SADE, *PB*, 3<sup>e</sup> Dialogue, p. 109.

49. SADE, *Juliette*, t. IX, p. 173.

50. *Ibid.* p. 171.

51. *Ibid.*, p. 176.

52. SADE, *PB*, 7<sup>e</sup> Dialogue, p. 280.
53. M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, p. 554.
54. SADE, *PB*, « Aux libertins », p. 38.
55. SADE, *La Nouvelle Justine*, t. VII, pp. 42-43. Voir aussi : « Et, loin de remercier cette nature inconséquente du peu de liberté qu'elle nous donne d'accomplir les penchants inspirés par sa voix, blasphémons-la, du fond de notre cœur, de nous avoir rétréci la carrière qui remplit ses vues ; outrageons-la, détruisons-la, pour nous avoir laissé si peu de crimes à faire », SADE, *Juliette*, t. IX, p. 182.
56. F. GUÉNARD, « La nature et l'artifice. Anthropologie des passions et lien social dans la philosophie des Lumières », *Raison et passions des Lumières*, S. Mazauric et P.-F. Moreau (éd.), Paris, L'Harmattan, 2013, p. 192.
57. G. LELY, *Vie du marquis de Sade, Œuvres complètes du marquis de Sade*, t. II, Paris, 1966, Au Cercle du Livre précieux, 1966, p. 262.
58. SADE, *Juliette*, t. VIII, p. 142.
59. Michel Delon rappelle que Diderot aurait pu souscrire, s'il avait pu les connaître, à un seul des textes de Sade, le *Dialogue entre un prêtre et un moribond*, lequel présente même une « ironie finale » proche de celle du *Supplément au voyage de Bougainville*. Voir SADE, *Œuvres*, Paris, Gallimard, t. I, 1990, p. 1116.
60. N. WILLARD, *Génie et folie au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, PUF, 1963, p. 135 et p. 162.
61. M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 552.
62. A. LE BRUN, *Soudain un bloc d'abîme, Sade*, Paris, Pauvert, 1986, p. 101.
63. *Ibid.* p. 100.
64. SADE, *Juliette*, t. VIII, p. 211.
65. SADE, *Juliette*, t. VIII, p. 611.
66. *Ibid.*, p. 142.
67. « Ce n'est que l'ordre établi parmi nous que nous tirons les idées de celui que nous imaginons », in ROUSSEAU, *Manuscrit de Genève*, I, II, OC, t. III, p. 287 (désormais MG).
68. SADE, *PB*, 5<sup>e</sup> Dialogue, p. 213-214. Voir de même *Juliette*, t. VIII, p. 156.
69. Plus précisément, « bien loin que l'état de guerre soit naturel à l'homme, la guerre est née de la paix, ou du moins des précautions que les hommes ont prises pour s'assurer une paix durable », in ROUSSEAU, *L'État de guerre*, OC, t. III, p. 610. Sur cette question, voir les commentaires à l'édition de Rousseau, *Principes du droit de la guerre*, B. Bachofen et C. Spector (dir.), Paris, Vrin, 2008.
70. ROUSSEAU, MG, p. 103. Voir aussi Rousseau lorsqu'il évoque la déclaration de guerre « superflue » des Éphores aux Ilotes, à Sparte : « L'état de guerre subsistait nécessairement entre eux par cela seul que les uns étaient les maîtres, et les autres les esclaves », in ROUSSEAU, *L'État de guerre*, OC, t. III, p. 608.
71. *Ibid.*, p. 610.
72. ROUSSEAU, MG, p. 288.
73. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, OC, t. III, p. 176.
74. SADE, *Juliette*, t. VIII, p. 156.
75. *Ibid.*, p. 210.
76. A. LE BRUN, *op. cit.*, p. 102.
77. SADE, *Juliette*, t. VIII, p. 182.
78. « Je l'ai déjà dit et je ne puis trop le répéter, l'erreur de Hobbes et des philosophes est de confondre l'homme naturel avec l'homme qu'ils ont sous les yeux, et de transporter dans un système un être qui ne peut subsister que dans un autre », in ROUSSEAU, *L'État de guerre*, OC, t. III, p. 611.

79. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, OC, t. III, p. 154.
80. ROUSSEAU, *Émile*, l. IV, OC, t. IV, p. 503.
81. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, OC, t. III, p. 156. Voir aussi Préface, p. 126.
82. SADE, *PB*, 5<sup>e</sup> Dialogue, p. 253.
83. Voir le portrait sévère que Rousseau brosse du philosophe de l'intérêt (*Émile*, IV, OC, t. IV, p. 596) et du libertin (*Ibid.*, p. 502) dans lequel se reconnaît sans difficulté le héros sadien.
84. ROUSSEAU, *Discours sur l'Économie politique*, OC, t. III, p. 249.
85. SADE, *Les Cent Vingt Journées de Sodome*, Paris, 10/18, 1975, p. 23.
86. SADE, *Le Comte Oxtiern*, acte II, scène 1, in J. TRUCHET (éd), *Théâtre du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Gallimard, vol. II, 1972, p. 1092.
87. SADE, *Juliette*, t. VIII, p. 80.
88. SADE, *PB*, 5<sup>e</sup> Dialogue, p. 208.
89. SADE, *Juliette*, t. IX, p. 130.
90. P. ROGER, « Sade et la Révolution », *L'Écrivain devant la Révolution 1780-1800*, Université Stendhal de Grenoble, 1990, p. 149.
91. A. LE BRUN, *op. cit.*, p. 95. À comparer avec l'exclamation de B, personnage de Diderot : « Méfiez-vous de celui qui veut mettre de l'ordre » in DIDEROT, *Supplément au voyage de Bougainville*, *Œuvres*, t. II, L. Versini (éd.), Paris, Laffont, 1994, p. 575.
92. SADE, *Juliette*, t. VIII, p. 346-348.
93. SADE, *Juliette*, t. VIII, p. 439.
94. G. DELEUZE, *Présentation de Sacher-Masoch*, Paris, Minuit, 1967, p. 67.
95. Voir l'analyse faite du bohémien Brigandos, dans *Aline et Valcour*, par P. ROGER, *art. cit.*, p. 148.
96. SADE, *PB*, 5<sup>e</sup> Dialogue, p. 246. Voir la note dont la teneur est terrifiante à la même page et ces développements affirmant que « l'espèce humaine doit être épurée dès le berceau », *Ibid.*, p. 248.
97. SADE, *Justine*, t. III, p. 259 (nous soulignons). Voir aussi SADE, *Les Infortunes de la vertu*, éd. cit., p. 157-158.
98. SADE, *Justine*, t. III, p. 61-62.
99. SADE, *Juliette*, t. IX, p. 133.
100. Parlant de l'homme indépendant, avatar du raisonneur violent, Rousseau écrit : « Éclairons sa raison de nouvelles lumières, échauffons son cœur de nouveaux sentiments, et qu'il apprenne à multiplier son être et sa félicité, en les partageant avec ses semblables. Si mon zèle ne m'aveugle pas dans cette entreprise, ne doutons point qu'avec une âme forte et un sens droit, cet ennemi du genre humain n'abjure enfin sa haine avec ses erreurs, que la raison qui l'égarait ne le ramène à l'humanité, qu'il n'apprenne à préférer à son intérêt apparent son intérêt bien entendu ; qu'il ne devienne bon, vertueux, sensible, et pour tout dire, enfin, d'un brigand féroce qu'il voulait être, le plus ferme appui d'une société bien ordonnée » in ROUSSEAU, *MG*, I, II, p. 288-289.
101. Le format imposé à cet article nous contraint à ne pouvoir faire l'examen de cet argumentaire.
102. F. LOTTERIE, « Hybrides philosophiques : quelques enjeux du dialogue matérialiste dans *Le Rêve de D'Alembert* et *La Philosophie dans le boudoir* », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 42, avril 2007, p. 81.
103. M. DELON, « Sade face à Rousseau », *Europe* n° 522, octobre 1972, p. 42-48.
104. J. TERRASSE, « Sade ou les infortunes des Lumières », *Études françaises*, vol. 25, n° 2-3, 1989, p. 41.

105. B. BERNARDI, « L'invention de la volonté générale », *op. cit.*, p. 117.
106. P. KLOSSOWSKI, « Le marquis de Sade et la révolution » (1939), *Le Collège de sociologie*, Paris, Gallimard, 1979, p. 391.
107. A. LE BRUN, *op. cit.*, p. 107-108.
108. KANT, *Projet de paix perpétuelle*, 1er supplément, *Œuvres philosophiques*, t. III, F. Alquié (éd.), Gallimard, 1986, p. 360.
109. SADE, *Les Cent Vingt Journées de Sodome*, Paris, 10/18, 1975, p. 222.
110. *Ibid.*
111. « [...] la soumission à la volonté générale est le lien de toutes les sociétés, sans en excepter celles qui sont formées par le crime. Hélas ! la vertu est si belle, que les voleurs en respectent l'image dans le fond même de leur caverne », in DIDEROT, *DN*, § 9, p. 34.
112. « C'est ainsi que les hommes les plus corrompus rendent toujours quelque sorte d'hommage à la foi publique : c'est ainsi que les brigands mêmes, qui sont les ennemis de la vertu dans la grande société, en adorent le simulacre dans leur caverne », in ROUSSEAU, *Discours sur l'économie politique*, OC, t. III, p. 247.
113. DIDEROT, AZERECACH, *Œuvres complètes*, t. V, Paris, Hermann, 1975, p. 546-547.
114. SADE, *PB*, p. 116.
115. SADE, *Justine*, t. III, p. 60-61.
116. M. STIRNER, *L'Unique*, trad. Reclaire, Paris, Stock, 1899, p. 243.
117. A. LE BRUN, *op. cit.*, p. 107.
118. SADE, *PB*, 5<sup>e</sup> Dialogue, note, p. 261.
119. « Diderot et D'Alembert ne sont pas tendres à l'égard de l'athéisme dont le suspectent leurs dangereux adversaires, ni des athées, ces fâcheux dont la brutale franchise risquent de tout compromettre [...]. La philosophie les abandonne ; pis encore, elle prononce leur condamnation, réclame leur exécution », écrit Maurice Heine dans son avant-propos au *Dialogue entre un prêtre et un moribond* édité en 1926. Cité par G. LELY, *op. cit.*, p. 245.
120. G. LELY, *op. cit.*, p. 250.
121. *Ibid.*
122. J. PAULHAN, *Le Marquis de Sade et sa complice*, Paris, Grasset, 1976, p. 45.
123. D'HOLBACH, *Système de la nature*, II, chap. XII et chap. XIII.
124. J. DEPRUN, « Quand Sade récrit Fréret, Voltaire et d'Holbach », *Obliques* n° 12-13, 1977, p. 263-266.
125. « Sade écrit : *L'idée de Dieu est le seul tort que je puisse pardonner à l'homme*. Parole décisive et l'une des clefs de son système. La croyance en un Dieu tout puissant qui ne laisse à l'homme que la réalité d'un fétu de paille, d'un atome de néant, impose à l'homme intégral, le devoir de ressaisir ce pouvoir surhumain, en remplissant lui-même, au nom de l'homme et sur les hommes, le droit souverain que ceux-ci ont reconnu à Dieu », in M. BLANCHOT, « La raison de Sade », *op. cit.*, p. 44.
126. Huysmans voit dans le sadisme un « bâtard du catholicisme » dont la force et l'attrait sont « tout entier dans la jouissance prohibée de transférer à Satan les hommages et les prières qu'on doit à Dieu », in J.-K. HUYSMANS, *À rebours*, Paris, G.-F., 2004, p. 190.
127. Dolmancé, expliquant l'importance sans équivalent du blasphème dans la satisfaction de ses fantaisies, reconnaît devant Mme de Saint-Ange et Eugénie : « et quand mes maudites réflexions m'amènent à la conviction de la nullité de ce dégoûtant objet de ma haine, je m'irrite, et je voudrais pouvoir aussitôt réédifier le fantôme, pour que ma rage au moins portât sur quelque chose », in SADE, *PB*, 3<sup>e</sup> Dialogue, p. 113.

128. SADE, *Justine, Œuvres complètes*, t. III, Paris, Pauvert, p. 62.

---

## RÉSUMÉS

Dans son article DROIT NATUREL, paru dans le tome V de l'*Encyclopédie* (1755), Diderot donne la parole à un personnage conceptuel étonnamment sadien : le raisonneur violent. Même si sa cible philosophique est manifestement la théorie politique de Hobbes, le propos de Diderot vise, indirectement, celle de Rousseau. Ce dernier répliquera d'ailleurs à son contradicteur dans un texte fameux (le chapitre II du livre premier du *Manuscrit de Genève*) en reprenant le subterfuge rhétorique du raisonneur violent sous l'appellation de « l'homme indépendant », personnage dont les caractéristiques sadiennes sont encore plus accentuées. Du « raisonneur violent » de Diderot au « libertin scélérat » de Sade en passant par « l'homme indépendant » de Rousseau, il est ainsi possible d'établir une analyse comparée des pensées politiques de ces trois auteurs. Surtout, l'analyse s'attache à mettre en évidence la stratégie discursive par laquelle Sade, paradoxalement, utilise Rousseau contre Diderot afin de saper toute critique à l'encontre de son immoralisme. Un type d'immoralisme que Diderot avait pressenti sans contradiction raisonnée possible et qu'il convient tout simplement, selon l'encyclopédiste, d'étouffer.

## AUTEUR

### GILLES GOURBIN

**Gilles Gourbin** a enseigné la philosophie en lycée à Falaise, à Cherbourg, puis en région parisienne, au Lycée français de Vienne et, enfin, à l'École européenne de Luxembourg. Depuis 2009, il enseigne la philosophie en qualité de PRCE à l'Université de Lorraine. Il travaille par ailleurs à une thèse de doctorat sur la pensée politique de Diderot (Université de Paris I / Sorbonne).